

Königsteiner Blätter

III/1957 · Nr. 3

Wissenschaftliche Beilage zu den „Mitteilungen für
die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten“

INHALT: L. Scheffczyk, Der Beitrag der fränk. Theologie zur Entwicklung der Lehre von der *assumptio corporalis Mariens*, S. 49 — J. Gottschalk, Der geistl. Verwandtenkreis der hl. Hedwig (Schluß), S. 61 — Mitteilung: Breslauer Doktordissertationen (1895—1907), S. 67 — Besprechungen: J. Liener, *Leben aus Verantwortung*, S. 68 — A. Jores, *Der Mensch und seine Krankheit*, S. 68 — R. Quoika, *Die Musik der Deutschen in Böhmen und Mähren*, S. 69 — *Jahrbuch der Schlesischen Kirche u. Kirchengeschichte*, S. 70.

Der Beitrag der fränkischen Theologie zur Entwicklung der Lehre von der *assumptio corporalis Mariens*

Dr. Leo Scheffczyk, Königstein/Ts.

Es ist bekannt, daß die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eine jahrhundertelange, vielverschlungene Entwicklung genommen hat, die zu den interessantesten Vorgängen der Dogmengeschichte gehört¹. Weniger bekannt dürfte dagegen die Tatsache sein, daß die karolingische Theologie zu dieser Lehrentwicklung einen nicht unbedeutenden Beitrag leistete. Diese Feststellung besitzt nicht nur historisches Interesse. Sie hat auch eine bleibende und zeitnahe Bedeutung; denn an ihr wird uns bewußt, daß der Fortschritt in der Erkenntnis des Mariengeheimnisses nicht nur von den Kräften der ganz anders gearteten griechisch-byzantinischen Welt bestimmt wurde, sondern auch aus dem viel jüngeren Bereich des fränkischen Geistes seine Impulse empfing, also auch von jenen Kräften beeinflusst wurde, denen der germanisch-deutsche Geistesraum in besonderer Weise verpflichtet bleibt. Damit ist aber festgestellt, daß der marianische Gedanke der westlich-abendländischen Welt genauso gemäß ist wie der lateinischen und byzantinischen².

Was insbesondere die Entwicklung der Lehre von der *assumptio corporalis Mariens* angeht, so vertreten manche Dogmenhistoriker sogar die Auffassung, daß der für den

¹ Das haben u. a. M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte vierge*, Rom 1944 und C. Balić O.F.M., *Testimonia de assumptione beatae virginis Mariae ex omnibus saeculis*, 2 Bde., Rom 1948—1950 in umfassenden Arbeiten zur Geschichte der Assumptionslehre herausgestellt.

² Diesem Gedanken geht der Verfasser in einer ausführlicheren, demnächst erscheinenden Arbeit über „Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit“ nach.

INHALT

I. und II. Jahrgang 1955/1956

I. Aufsätze

Gottschalk J., <i>Der geistliche Verwandtenkreis der heiligen Hedwig — ein Band zwischen Ost und West.</i>	II, 100—111
Groß E., <i>Ist Atheismus überhaupt möglich?</i>	II, 73— 80
Hadrossek P., <i>Die Problematik des Rechts auf Heimat.</i>	I, 3— 10
	II, 41— 48
Hosp E., <i>Die Abstammung des hl. Klemens Maria Hofbauer</i>	I, 16— 23
Huber A. K., <i>Begegnungen zwischen Goethe und dem Katholizismus in Böhmen</i>	II, 22— 34
	II, 112—133
Kindermann A., <i>Die Weihe der aus den deutschen Ostgebieten vertriebenen Theologen (Ost-Theologen)</i>	II, 10— 21
Klapper J., <i>Mittelalterliches Geistesleben in Oberschlesien (1.)</i>	II, 49— 54
Kosler A. M., <i>Profil der Dichtung Oberschlesiens</i>	II, 55— 69
Krempel A., <i>Der kenternde Gemeinschaftsbegriff</i>	II, 1— 9
Krempel A., <i>Was heißt Überzeugung?</i>	II, 81— 86
Scheffczyk L., <i>Zur theologischen Sinndeutung des Verhältnisses von Heilsgeschichte und Weltgeschehen</i>	II, 86— 99
Schmauch H., <i>Veit Stoß oder Wit Stwosz?</i>	I, 24— 26
Sladek P., <i>Von der „Ewigkeit“ des Volkstums</i>	I, 11— 16

II. Berichte

Adalbert, Der heilige	I, 26— 27
-----------------------	-----------

III. Besprechungen

Fuchs J., <i>Lex naturae</i>	I, 27— 28
Funder F., <i>Vom Gestern ins Heute</i>	II, 34— 35
Grentrup Th., <i>Die Apostolische Konstitution „Exul Familia“ zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage</i>	II, 35— 38
Häring B., <i>Soziologie der Familie</i>	I, 28
Hildebrand D. v., <i>Die Menschheit am Scheidewege</i>	I, 29
Holländer A., <i>Vom Schein zur Wirklichkeit</i>	II, 133—135
<i>Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen</i>	II, 38— 40
Kuhn W., <i>Siedlungsgeschichte Oberschlesiens</i>	II, 72
Nadolny E., <i>Die Siedlungsleistung der Zisterzienser im Osten</i>	II, 135
Rhode G., <i>Die Ostgebiete des deutschen Reiches</i>	I, 29
Rogalski A., <i>Kosciol katolicki na Slasku, Studia nad dziejami Diecezji Wroclawskiej. Die katholische Kirche in Schlesien. Studien zur Geschichte der Diözese Breslau.</i>	II, 69— 72
Sturm H., <i>Eger — Geschichte einer Reichsstadt, 2. Bde.</i>	I, 31— 32
<i>Sudetendeutsches Geschichtsbild in Vergangenheit und Gegenwart. (Schriftenreihe der Ackermannsgemeinde, Heft 7)</i>	I, 29— 30

assumptionistischen Gedanken bahnbrechende ps.-augustinische Traktat „De assumptione“, in dem zum ersten Male die Konvenienzgründe für die leibliche Aufnahme Mariens zusammengefaßt sind, auf einen Autor der Karolingerzeit zurückgehe³. Damit würde dieser Epoche für die Entwicklung der Assumpta-Lehre eine geradezu bahnbrechende Bedeutung zuerkannt. Neuere Untersuchungen haben diesen hohen Anspruch allerdings nicht bestätigt, so daß man heute wieder geneigt ist, den Autor dieses wichtigen Traktats in einer späteren Zeit zu suchen⁴. Aber die Preisgabe Ps.-Augustins als Zeugen der Karolingerzeit besagt nicht, daß diese Epoche ihre Bedeutung für das Werden und Wachsen des assumptionistischen Gedankens gänzlich eingebüßt hätte. Sie zeigt in ihren literarischen Zeugnissen ein so reges Interesse an dem Problem des Endschieds Mariens, daß die Frage nach der dogmengeschichtlichen Bedeutung ihrer Äußerungen und Stellungnahmen unabweisbar wird.

Man darf allerdings nicht meinen, daß einer Epoche nur dann Bedeutung für die Entwicklung einer bestimmten Lehre zuerkannt werden dürfte, wenn sie völlig einwandfreie Lösungen und unangreifbare Ergebnisse zutagegefördert hätte. Das ist von einer Zeit, in der das theologische Bemühen erst in den Anfängen steckte, von vornherein nicht zu erwarten. Ferner bleibt zu beachten, daß geistesgeschichtliche Entwicklungen, wozu auch die eigentümlichen Entwicklungen des Glaubensverständnisses gehören, sich niemals allein in behakenden Sätzen und positiven Stellungnahmen zu der in Frage stehenden Wahrheit vollziehen, sondern meistens in einer spannungsreichen Dialektik des Für und Wider. Das gilt auch für die Zeit der fränkischen Theologie, die auf den ersten Blick den neuen Gedanken über die assumptio corporalis Mariens sogar mehr Widerstand als Förderung zu bieten scheint. Mit diesem scheinbar negativen Befund muß sich die Darstellung zunächst befassen.

I

Obgleich das marianische Denken in der Karolingerzeit eine sichtbare Belebung und einen echten Aufschwung erfuhr, was sich u. a. an einer Vertiefung der Ideen von der Jungfräulichkeit Mariens, ihrer Sündenlosigkeit und ihrer himmlischen Mittlerstellung zeigte, so standen doch der Anerkennung einer assumptio corporalis der Gottesmutter eine Reihe von Hindernissen entgegen. Eine erste Schwierigkeit lag in dem Umstand, daß die abendländischen Kirchenväter, auf deren Schultern die karolingischen Theologen weithin standen, die corporalis assumptio noch nicht in den Bereich der maria-

³ So schlägt u. a. G. Quadrio, *Il trattato „De Assumptione B. Mariae Virginis“ dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assuncionistica latina*, Rom 1951, 38 ff wieder Alkuin als Autor vor, woran schon die Mauriner dachten. Als vermutliche Verfasser des Traktates wurden aber auch genannt Paschasius Radbertus (H. Peltier), Ratramnus (M. Jugie) und Rabanus Maurus (S. Alameda, J. M. Bover).

⁴ So besonders H. Barré, *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, in: *Etudes Mariales* 7 (1949) 80 ff und H. Weisweiler in der Besprechung der Arbeit G. Quadrios in *Scholastik* 27 (1952) 620 ff.

nischen Wahrheiten einbezogen hatten. Damit mangelte der karolingischen Epoche ein wichtiger Impuls aus der Tradition. Auch die liturgischen Bücher, die im Bereich des Frankenreiches in Gebrauch waren, boten dem Gedanken einer leiblichen Aufnahme Mariens keine wesentliche Stütze⁵. Noch schwerer wog aber der Umstand, daß die ersten Spuren des Assumpta-Glaubens im Abendland in apokryphen Schriften enthalten waren⁶. Ihnen gegenüber bezeugten die karolingischen Theologen aus einem angestammten Gefühl für echte Tradition und wahre auctoritas eine spürbare Zurückhaltung. Trotzdem konnten sie sich dem Einfluß der Apokryphen nicht ganz entziehen. Auch wenn sie ihre Inhalte ablehnten, so ließen sie sich von ihnen doch ungewollt die Frage- und Problemstellung aufzwingen, was ebenfalls von Nachteil war; denn den apokryphen Darstellungen der Himmelfahrt Mariens ging es immer um den Nachweis der assumptio als eines äußerlich sichtbaren, öffentlichen und historischen Ereignisses. Diese rein historische Fragestellung machte den Karolingern bei dem Fehlen authentischer Zeugnisse die Anerkennung der Wahrheit von der corporalis assumptio äußerst schwer.

Die Schwierigkeiten spiegeln sich am Anfang der Epoche in der Stellungnahme des Ambrosius Autpertus⁷ deutlich wieder. In dem ihm zugehörigen ps. augustinischen sermo 208 „In festo Assumptionis B. Mariae“⁸ wird zunächst auf die Verwertung der Apokryphen ausdrücklich verzichtet⁹. Der Festgegenstand wird von Autpert nach Art der Märtyrerfeste als Geburtstag Mariens für den Himmel gefaßt. An eine leibliche Aufnahme Mariens denkt er dabei nicht. Dies begründet er mit der charakteristischen Feststellung, daß für ein solches historisches Faktum einfach der historische Bericht fehle, den die Apokryphen nicht ersetzen könnten¹⁰. Dabei ist Autpert nicht abgeneigt, für den Leib Mariens ein besonderes, privilegiertes Schicksal anzunehmen, was ihm vor allem das Beispiel des Moses nahelegt, dessen Leib ebenfalls auf Erden nicht mehr zu finden sei¹¹. Aber er hält es bei dem Fehlen jeglicher Offenbarung über diesen Tatbestand für unmöglich, mit menschlichen Mitteln etwas Bestimmtes hierüber

⁵ Dazu gehören u. a. das *Sacramentarium Gregorianum*, das nach der Liturgiereform Karls d. Gr. im Frankenreich die beherrschende Stellung gewann; das vor diesem Zeitpunkt dominierende *Sacramentarium Gelasianum*; das *Fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*; die Martyrologien des Ado v. Vienne († 875) und des Usuard († nach 869). In allen diesen Quellen steht der alte Gedanke der „dormitio“ Mariens im Vordergrund, nicht aber der der corporalis assumptio. Ob die Veneranda-Oratio des Gregorianums diesen Gedanken schon ausdrückt, ist strittig. Wenn man diese Frage bejaht, dann muß man sich wohl aber wie C. Balić mit einem „implicite et obscure“ begnügen. A. a. O., I, 155.

⁶ So in Ps.-Melito, *De transitu sanctae Mariae*; ed. C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866, 124–136 und in dem an dieser Stelle ebenfalls von einem Apokryphon beeinflussten *Liber de gloria beatorum martyrum* des Gregor v. Tours († 594).

⁷ Autpert stammte aus der Provence, verließ aber seine Heimat und wurde Mönch und zeitweise Abt des Klosters vom hl. Vinzent am Volturno, † 784.

⁸ Die Zuweisung an Autpert haben u. a. J. Winandy, *L'oeuvre littéraire d'Ambroise Autpert* in *Rev. Bén.* 60 (1950) 105 ff und H. Weisweiler, *Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon*, in *Scholastik* 28 (1953) 505 begründet.

⁹ PL 39,2130 n. 2.

¹⁰ PL 39,2130 n. 2: „Sed quo ordine hinc ad superna transierit regna, nulla catholica narrat historia“.

¹¹ Ebda., 2130 n. 2.

ausmachen zu wollen. Vor allem die Tatsache, daß der Evangelist Johannes, in dessen Obhut Maria doch stand, von ihrem Endgeschick nichts berichtet, ist ihm ein Beweis, daß Gott den Ausgang des Marienlebens in ein Geheimnis hüllen wollte, das der Mensch zu ergründen sich nicht anmaßen sollte¹². Ihm genügt das Wissen, daß Maria bei Christus sei und in königlicher Stellung mit ihrem Sohn im Himmel herrsche¹³.

In ähnlicher Weise nimmt er auch im sermo „De nativitate perpetuae Virginis Mariae“ zu der Frage Stellung, wobei er sich wiederum ausdrücklich gegen die Authentizität des sog. Transitusberichtes wendet¹⁴. Autpert beweist damit in der Frage nach der leiblichen Himmelfahrt Mariens eine Einstellung, die man als agnostizistisch bezeichnet hat. Es ist das eine Haltung, die an der Unergründlichkeit dieses Geheimnisses festhält und sich in dem Eingeständnis des eigenen Nicht-Wissen-Könnens erschöpft. Dabei wird die ganze Fragestellung unmerklich als unnütz und verwegen diskreditiert.

Auf dem Höhepunkt der karolingischen Epoche hat sich der Mönch und zeitweilige Abt von Corbie, Paschasius Radbertus († um 865), einer der führenden Geister jener Zeit, mit dem Problem eingehender befaßt. Er tat es in dem bekannten und einflussreichen Brief „Cogitis me, o Paula et Eustochium“, wo er unter dem Namen des Hieronymus auf eine an ihn in Sachen der Himmelfahrt Mariens gerichtete Frage eine ausführliche Antwort gab¹⁵. Bezeichnend für die geistige Bewegung, die das Zeitalter in dieser Frage ergriffen hatte, ist die Bemerkung Radberts, daß viele Gläubige in der abendländischen Kirche an dem Faktum der Himmelfahrt Mariens bereits festhielten, wie es in dem Transitusbericht des Ps.-Melito dargestellt sei¹⁶, und daß eine Vielzahl von Menschen die Frage erörtere, „utrum assumpta fuerit simul cum corpore, an abierit relicto corpore“¹⁷. Radbert selbst kann für seine Person dem apokryphen Bericht keinen Glauben schenken. Von all den darin erwähnten Einzelheiten ist ihm nur eines sicher, daß Maria glorreich aus dieser Welt geschieden sei¹⁸. Den Beweis dafür, daß Maria überhaupt gestorben sei, entnimmt er der Tatsache des leeren Mariengrabes im Tale Josaphat bei Jerusalem¹⁹.

Damit scheint auch er sich ganz auf der agnostizistischen Linie Autperts zu bewegen. Aber bei näherem Hinblick wird doch klar, daß Radbert tiefer in das Problem eindringt und im Verlauf seiner Erwägungen zu positiveren Ausblicken kommt als Autpert. Die Tatsache des leeren Mariengrabes gibt seiner Auffassung nach dem Beurteiler eine Reihe von Fragen auf, die alle in die Richtung der Annahme eines besonderen

¹² Ebda., 2130 n. 3: „Restat ergo ut homo mendaciter non fingat apertum, quod Deus voluit manere occultum“.

¹³ Ebda., 2130 n. 2.

¹⁴ Diese Predigt auf die Geburt Mariens steht unter den Werken Alkuins, so bei Migne PL 101,1300–1308, ist aber Autpert zuzuschreiben. Vgl. dazu H. Weisweiler, a. a. O., 510 f.

¹⁵ Daß Radbert der Autor dieser ps.-hieronymianischen epist. 9 ist, haben G. Morin, T. A. Agius und C. Lambot nachgewiesen. Vgl. H. Weisweiler, a. a. O., 343.

¹⁶ PL 30,123 C.

¹⁷ Ebda., 123 D.

¹⁸ Ebda., 123 C.

¹⁹ Ebda., 123 C/D.

Schicksal für den Leib Mariens weisen. Es sind näherhin die Fragen, ob dieser Leib einmal aus dem Grabe entfernt worden sei, wann dies geschehen, wohin er gebracht worden sei und wo er sich jetzt befinde oder ob er bereits der Auferstehung gewürdigt wurde²⁰. Auch die letzte Frage bezieht Radbert bewußt in das Feld der Überlegungen ein. Er gibt sogar zu, daß die Argumente der Befürworter der letzten Möglichkeit nicht ohne jede Bedeutung sind, so wenn gesagt wird, daß über das Endsckicksal des Liebesjüngers Johannes eine ähnliche Tradition vorliege und wenn Mt. 27,52 ff als Parallellfall herangezogen wird²¹. Er legt nicht ohne Wohlwollen die Ansicht gewisser „doctores“ dar, die behaupten, daß es sich an dieser Mt.-Stelle um eine „completa resurrectio“ der Heiligen im Zusammenhang mit Tod und Auferstehung Christi handele, weil diese nur so zu echten Zeugen für die Auferstehung Christi hätten werden können²². Damit läßt er erkennen, daß ihm die Annahme eines ähnlichen Loses für den Marienleib nicht gänzlich unbegründet und abwegig erscheint.

Und doch macht sich Radbert diese Argumente nicht zu eigen und vertritt die erwähnte Möglichkeit nicht positiv. Aber er steht ihr nicht mehr so ablehnend gegenüber wie Autpert, der deutlich erklärte, daß das Fehlen einer positiven Offenbarung über dieses Faktum es verbiete, das Für und Wider der leiblichen Aufnahme Mariens überhaupt zu erörtern. Radbert geht sogar noch einen Schritt weiter und läßt den Glauben an die corporalis assumptio als „opinio pia“ gelten. Nur fordert er, daß hierüber nichts definitiv entschieden werden solle, weil es sich theologisch nicht vollauf begründen lasse²³.

Die Grundhaltung Radberts zur Frage nach der assumptio corporalis Mariens darf deshalb von der streng agnostizistischen Einstellung des Ambrosius Autpertus in etwa unterschieden werden. Sie wird am besten als eine Art von nüchterner Neutralität gekennzeichnet, die eine Entscheidung der Frage vermeidet, aber der positiven Antwort doch nicht jedes Recht abspricht.

Trotz dieser Zurückhaltung Radberts in der Entscheidung der Frage darf man den positiven Ertrag seines Briefes für die Lehre von der assumptio corporalis nicht gering veranschlagen. Das ist auch die Meinung der überwiegenden Zahl der heutigen Dogmenhistoriker. So stellt C. Balic als positiv heraus, daß der Autor sich aus begründeter Ablehnung der Apokryphen zwar sehr vorsichtig über das Faktum der corporalis assumptio äußert, aber doch den Glauben daran als probabel ansieht²⁴. Für J. R. Geiselman ist der Brief „das typische Beispiel einer allmählich ins Glaubensbewußtsein der Kirche tretenden Offenbarungswahrheit und eines im Werden sich befindenden Dogmas“²⁵. M. Jugie sieht in ihm ein Dokument für die weite Ausbreitung des Glaubens

²⁰ Ebda., 123 D.

²¹ Ebda., 123 D/124 A.

²² Ebda., 124 A.

²³ Ebda., 124 B: „Quod (quia Deo nihil est impossibile) nec nos de beata Maria Virgine factum abnuimus, quamquam propter cautelam (salva fide) pio magis desiderio opinari oporteat, quam inconsulte definire, quod sine periculo nescitur“.

²⁴ A. a. O., I, 182.

²⁵ Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, in: Geist und Leben 24 (1951) 371.

an die leibliche Aufnahme Mariens in der Karolingerzeit²⁶. Am weitesten geht G. Quadrio, der die Meinung vertritt, daß Radbert trotz seiner kritischen Grundhaltung die Annahme der leiblichen Himmelfahrt Mariens als dem christlichen Glaubensbewußtsein konvenient erklärt²⁷.

Fragt man nach den Gründen, die Radbert an einer Annahme dieser Wahrheit hinderten, so sind wieder die Abwehrstellung gegen die Apokryphen und die historische Form der Fragestellung als ausschlaggebend zu nennen; denn auch ihm gilt die *assumptio corporalis* noch als äußeres geschichtliches Faktum, das nur durch einen einwandfreien historischen Bericht bewiesen werden könne. Es ist leicht einzusehen, daß diese historisch-faktische Formulierung des Problems eine Lösung verhindern mußte, weil die Himmelfahrt Mariens kein äußerlich-sichtbares Faktum war und sich deshalb in der Tradition auch kein echter Bericht davon finden konnte²⁸. Damit ist zugleich auch festgestellt, daß eine Lösung des Problems damals wie heute nicht auf historisch-kritischem Weg gefunden werden konnte, sondern nur auf einem rein theologisch-dogmatischen Weg, d. h. durch Feststellung einer Konvenienz und Konvergenz dieser neuen Wahrheit mit anderen Tatsachen und Wahrheiten der Heilswirklichkeit.

Es ist nun aber interessant, feststellen zu können, daß Radbert für diese theologisch notwendige Transformierung des Problems und seine Verlagerung auf ein echt dogmatisches Feld auch einen positiven Beitrag liefert. Er ist in dem Hinweis auf die Auferstehung der Leiber der Heiligen bei Mt. 27,52 zu sehen. Wer in Sachen der *corporalis assumptio* mit diesem Schrifttext argumentiert, beweist, daß er die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariens nicht mehr auf Grund historischer Berichte und Zeugnisse eruieren will, sondern aus der Konvenienz zu einem anderen heilsgeschichtlichen Ereignis. Der hier im Hintergrund stehende Analogieschluß besagt nämlich: Wenn Christus eine solche vorweggenommene, totale Auferstehung an bestimmten Gerechten hat bewirken können, dann erst recht an seiner Mutter. Hier liegt ein theologischer Konvenienzgrund vor, der aus der Tatsache einer bereits erfolgten Auferstehung ein Gleiches für Maria folgert. Allerdings stellt sich Radbert, wie gezeigt wurde, für seine Person nicht vorbehaltlos auf den Boden dieses Argumentes. Aber schon die Tatsache, daß er es wohlwollend referiert und es nicht verneint, stützt die Annahme, daß er hier einer neuen theologischen Beweisführung Eingang gewährte, die sich für die Zukunft als die einzig fruchtbare erweisen sollte. Vorerst hielt aber noch die historische Fragestellung und die Verpflichtung des karolingischen Denkens gegenüber der echten Tradition einen Fortschritt hintan.

Das zeigt sich nach der Mitte des 9. Jahrhunderts noch einmal in einer „Expositiun-

²⁶ A. a. O., 280.

²⁷ A. a. O., 86.

²⁸ Auf den bedeutsamen Unterschied zwischen dem rein übernatürlichen Faktum der „Himmelfahrt“ Mariens und dem in die Geschichte eingreifenden Ereignis der Auferstehung (und Himmelfahrt) Christi hat besonders J. R. Geiselman, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart 1951, 102 f. hingewiesen.

cula in Joannem Evangelistam“, die dem Christian v. Stablo († nach 880) zugeschrieben wurde, wahrscheinlich aber von einem seiner Schüler stammt. Auch hier kommt der Autor auf die Tatsache des leeren Mariengrabes zu sprechen und drückt seine agnostizistische Einstellung in den Worten aus: „Sed de eodem sepulcro quomodo vel quo tempore, an a quibus personis sanctum corpusculum eius sit ablatum, nullus potest referre pro certo“²⁹.

II

Daß sich die positive und theologische Sicht des Problems in der Karolingerzeit deutlich anbahnte, läßt sich an einer anderen Reihe von Zeugnissen erkennen. Unter ihnen verdient zunächst die 2. Homilie des Paulus Diaconus zum Fest der *Assumptio* Erwähnung³⁰. Paulus ist, wie schon seine erste Homilie erweist, ein begeisterter Lobredner der Würde und Heiligkeit Mariens. In der zweiten Homilie leitet er aus dieser einzigartigen Vorzugsstellung Mariens gegenüber allen anderen Menschen auch das Anrecht auf eine besonders innige Verbindung zwischen Mutter und Sohn im Himmel ab und stellt die Behauptung auf: „Quae etiam nunc eidem Domino et filio prae cunctis haud dubie creditur specialiter in caelestibus adhaerere“³¹. Von dieser Annahme ist es kein großer Schritt mehr zu der Frage nach dem Schicksal des Marienleibes, weil die Stellung Mariens an der Seite ihres verklärten Sohnes im Himmel eine Privilegierung der Mutter auch in leiblicher Hinsicht in den Bereich des Möglichen rückt. Dieser Gedanke findet nach Paulus Diaconus eine Stütze an der Tatsache, daß der Leib Mariens auf Erden nicht zu finden und jedenfalls ein großes Geheimnis um ihn gebreitet sei. Paulus kommentiert diesen geheimnisvollen Sachverhalt mit den Worten: „De cuius sacratissimo corpusculo non mediocriter est ammirandum, quia quo loco sit positum, cunctis manet occultum“³². Die Tatsache des leeren Mariengrabes wird von ihm für die Entscheidung der Frage nach dem Schicksal des Marienleibes sehr hoch gewertet. Sie läßt nämlich die Annahme begründet erscheinen, daß der Leib Mariens auferweckt und in den Himmel aufgenommen worden sei, wie es der Satz besagt: „Restat ergo ut cum non invenitur in terris, non incongrue fortasse credatur, non tamen sine anima, delatum in caelis“³³. Diese Auffassung findet noch eine zusätzliche Stütze in dem Umstand, daß ja auch nach Annahme vieler schon manche Heilige einer endgültigen Auferstehung gewürdigt wurden³⁴. Darum ist die Schlußfolgerung derjenigen nicht abwegig, die da meinen, daß die Mutter des Herrn,

²⁹ PL 106,1520 A.

³⁰ Paulus Diaconus, der Abstammung nach Langobarde, kam 782 ins Frankenreich und trat in die Dienste Karls d. Gr., auf dessen Wunsch er das berühmte Homiliar verfaßte. † um 799. Die beiden Homilien auf das Fest der *Assumptio* in PL 95,1565–1574. Die zweite, die bei Migne eine Lücke aufweist, wird hier nach Cod. lat. Vatic. 615 saec. XI/XII zitiert.

³¹ Cod. lat. Vatic. 615 f. 209 v.

³² Ebda., f. 209 v.

³³ Ebda., f. 209 v.

³⁴ Ebda., f. 209 v.

die alle Erdgeborenen an Heiligkeit und Würde übertraf, ein ähnliches oder ein noch herrlicheres Los erfahren habe³⁵.

Trotzdem hält Paulus Diaconus mit diesen Erwägungen die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariens nicht schon für erwiesen und als einen festen Glaubenssatz. Er befindet sich nur über die innere und äußere Möglichkeit dieses Glaubens. Gegenüber der Tatsachenfrage wahrt er größere Zurückhaltung und bemerkt, daß das Endschicksal Mariens sich einer sicheren Erklärung entziehe. Das sei nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenke, daß ja das Leben Mariens auch schon ein großes Geheimnis war³⁶. Mit Glaubensgewißheit sei nur das eine festzuhalten, daß es nichts Heiligeres unter den Menschen gab als Maria und daß deshalb auch keinem Wesen eine höhere Vergeltung zuteil geworden sei als ihr³⁷.

Diese Erklärungen des Paulus Diaconus lassen erkennen, daß auch er noch nicht unter die vorbehaltlosen Zeugen und Verfechter einer *assumptio corporalis* Mariens gezählt werden kann. Gegenüber der Tatsachenfrage nimmt auch er noch keine entschiedene Stellung ein. Aber es ist nicht mehr die agnostizistische Haltung Autperts, die bei ihm zur Geltung kommt. Es läßt sich bei ihm sogar gegenüber Paschasius Radbertus eine verstärkte Hinneigung zu dem Faktum der *assumptio corporalis* feststellen. Er stimmt der Möglichkeit eines solchen Faktums zu und zieht dafür sogar schon Kongruenzgründe heran. Dabei fällt auf, daß auch er den Berichten der Apokryphen in seinen Gedankengängen keine Stellung einräumt, sondern allein mit der einzigartigen Heiligkeit und Würde der Gottesmutter argumentiert. Das ist eine Beweisführung theologischer Art, die in der späteren proassumptionistischen Literatur immer wieder anklingt.

Einen weiteren Schritt auf dem Wege zur Anerkennung einer *assumptio corporalis* bedeutet die Stellungnahme Hinkmars, des tatkräftigen und streitbaren Erzbischofs von Reims, der in einem Lobgedicht auf Maria auf diese Frage zu sprechen kommt³⁸. Diese Stellungnahme ist so kurz und beinahe beiläufig gemacht, daß man ihr auf den ersten Blick ihre Bedeutung nicht ansieht. Aber sie enthüllt bei genauerem Betracht doch eine beziehungsreiche Gedankenfülle. Hinkmar kommt in diesem „*carmen dogmaticum*“³⁹, das reich ist an marianischen Gedanken, auch auf die Vereinigung der

³⁵ *Ebda.*, f. 209v: „Si ergo hoc ita de istis creditur, non ut puto mihi prorsus errare videntur, qui de hac non solum illis sed et omnibus terrigenis sanctiore, intemerata scilicet Domini semper Virgine matre similia vel etiam potiora suspicantur“.

³⁶ *Ebda.*, f. 209v.

³⁷ *Ebda.*, f. 209v: „quod sicut nihil ea est in humano genere sanctius, ita quoque nihil ea est in retributione beatus“.

³⁸ Hinkmar (geb. um 806), dessen Hauptbedeutung auf kanonistischem Gebiet lag, der aber auch als Theologe im Prädestinationsstreit und in der Trinitätslehre eine führende Rolle spielte, zeigte auch an mariologischen Fragen Interesse, wie sein Eintreten für die Echtheit der ps.-hieronymianischen Schriften „*de ortu sanctae Mariae*“ u. der ep. 9 „*ad Paulam et Eustochium*“ beweist. Darüber berichtet Flodoard in den *Historiae Remensis ecclesiae* III, c. 5.

³⁹ Dieses *Carmen dogmaticum ad b. Virginem Mariam* ist ein hundertzeiliges Gedicht, das Hinkmar um 849 verfaßte. Ed. L. Traube, *MGH poet. lat. aevi Carolini* III, 410 ff.

Mutter mit ihrem Sohne im Himmel zu sprechen und sagt, von der Person des Sohnes ausgehend:

„Cuius (scil. Christi) conspectu satiaris, virgo Maria,
Qui decus imperium cum patre semper habet,
Qui dum surrexit, multorum corpora fecit
Surgere, quos secum vexit ad astra poli
Sanctior his cunctis, Verbum quae gignere vitae
Facta es digna corpore virgineo
Quae caro sancta Dei non est corrupta sepulchro.“

Die letzte Aussage bezieht sich auf die Unverweslichkeit des Leibes Christi im Grabe und auf seine Auferstehung. Diesem Vers schließt sich eine Anrede an Maria an, die etwas ähnliches von der Mutter behauptet:

„Nec tua, qua corpus sumpserat ipse Deus.“

Auch vom Fleische Mariens, aus dem Christus (deus) seinen Leib bildete, gilt demnach, daß es im Grabe nicht von der Verwesung berührt wurde.

Der Gedankengang klingt mit dem Bilde der himmlischen Mutter, die an der Seite des Sohnes herrscht, aus:

„Cum quo stella maris, resides in culmine caeli
Concelebrata piis laudibus angelicis.“

In diesen Versen ist die leibliche Himmelfahrt Mariens nicht förmlich ausgesprochen; denn die Aussage, daß der Leib Mariens wie der des Herrn im Grabe nicht verweset, ist nicht gleichbedeutend mit der Aufnahme dieses Leibes in den Himmel. Wir wissen gerade aus der Betrachtung der Karolingerzeit, daß manche Theologen an die Unverweslichkeit des Leibes Mariens glaubten, ohne ihn schon in den himmlischen Verklärungszustand zu versetzen⁴⁰. Sie dachten dann an eine häufig berufene dritte Möglichkeit, nach der der Leib Mariens wunderbarerweise irgendwo auf Erden von Gott verborgen gehalten werde. Hinkmar erwähnt diese Möglichkeit nicht, aber er sagt in den Worten auch nicht mehr, als daß Mariens Leib nicht von der Verwesung ange tastet wurde. Das ist formell nicht die Behauptung einer Verklärung dieses Leibes. Die Unverweslichkeit im Grabe ist nur als eine Voraussetzung einer allenfalls bald nach dem Tod erfolgenden Erhöhung anzusprechen.

Darin aber liegt das Bedeutsame in Hinkmars Stellungnahme, daß er in den zitierten Versen, in denen er zwar nicht ausdrücklich von einer *assumptio corporalis* Mariens spricht, doch einige wesentliche Voraussetzungen für ein solches Ereignis auführt. Es sind dies neben der erwähnten Unverweslichkeit der Hinweis auf das Schicksal der im Zusammenhang mit Tod und Auferstehung Christi aus den Gräbern erstandenen und von Christus in den Himmel geführten Leiber und die Behauptung einer beson-

⁴⁰ Vgl. hierzu Radberts ep. 9 (Ps.-Hieronymus) PL 30,123 D und später Notker Balbulus.

deren Verherrlichung Mariens an der Seite Christi im Himmel. Die Zuordnung dieser Gedanken weist ganz stark auf den Glauben an eine *assumptio corporalis* bei Hinkmar.

Für die Entwicklung der proassumptionistischen Keime in der Karolingerzeit ist in Hinkmars Aussage mancherlei bedeutsam. Der Agnostizismus in Sachen der *assumptio corporalis* ist verlassen. Die Tatsache der Verherrlichung bestimmter Menschen durch Christus wird nicht mehr fragwürdig empfunden. Ebenso steht die Unverweslichkeit des Fleisches Mariens fest wie ihre besondere Verherrlichung an der Seite Christi. Da irgendwelche anderen Möglichkeiten für den Verbleib des unverwesten Leibes Mariens nicht mehr erörtert werden, drängt das ganze Gewicht dieser Fakten auf die Annahme der *assumptio corporalis* hin, obgleich diese Annahme nicht ausdrücklich formuliert ist.

Ein weiterer bedeutsamer Fortschritt ist bei Hinkmar in dem Umstand zu sehen, daß die Abkehr von einer historisch-kritischen Betrachtungsweise des Faktums der *assumptio corporalis* noch deutlicher vollzogen ist als bei Paulus Diaconus und daß die rein theologische Argumentation noch stärker in den Vordergrund tritt. Die besondere Privilegierung Mariens bei ihrem Ende stützt sich allein auf bereits feststehende mariologische Wahrheiten wie auf ihre Heiligkeit („*sanctior his cunctis*“), ihre vollkommene Jungfräulichkeit („*Verbum gignere vitae, facta es digna corpore virgineo*“), ihre physische Gottesmutterchaft und die damit gegebene Gleichheit des Fleisches von Mutter und Sohn („*Caro sancta Dei non est corrupta sepulchro, Nec tua, qua corpus sumpserat ipse Deus*“). Die so enge Verbindung von Mutter und Sohn ist auch der Grund für die Angleichung der Mutter an die Herrlichkeit des Sohnes im Himmel („*Cum, quo, stella maris, resides in culmine caeli*“). Freilich „argumentiert“ Hinkmar mit diesen Gedanken noch nicht methodisch, sondern er begnügt sich einfach mit ihrer Anführung und Aufzählung. Trotzdem wird daran deutlich, daß er die Antwort auf die Frage nach dem Endschicksal Mariens in einem ausschließlich theologischen Bereich sucht.

Die Bedeutung der Stellungnahme Hinkmars wird durch nichts besser unterstrichen als durch die Tatsache, daß der schon erwähnte Traktat Ps.-Augustins „*De assumptione*“, der der späteren assumptionistischen Bewegung entscheidende Impulse gab, die von Hinkmar angeführten Argumente wieder aufführt. Vor allem dessen entscheidendes Axiom „*caro Jesu, caro Mariae*“⁴¹ hat, wie gezeigt wurde, bei Hinkmar eine Vorbereitung. So läßt sich nicht übersehen, daß Hinkmars Gedanken in die Zukunft wirkten.

Am Ausgang der Karolingerzeit fand die proassumptionistische Richtung in Notker Balbulus († 912) einen weiteren Anhänger und Verfechter. Notker ging darin sogar über alle seine Vorgänger hinaus, daß er in seinem „*Martyrologium*“ ausdrücklich von einer „*specialis assumptio corporis venerandae Genitricis Dei Mariae*“⁴² sprach. Das

⁴¹ PL 40,1145 c. 5.

⁴² PL 131,1142 A.

ist um so bemerkenswerter, als in den Martyrologien des Ado v. Vienne⁴³ und des Usuard⁴⁴, die dem Werke Notkers vorausgingen, wie auch sonst in den liturgischen Quellen des Zeitalters die agnostizistische Grundeinstellung gegenüber dem Problem der *assumptio corporalis* stark ausgeprägt war. Notkers positive Haltung in dieser Frage findet schon im Titel des Festes ihren deutlichen Niederschlag; denn während Ado und Usuard für das Fest vom 15. August noch die Bezeichnung „*natale*“ oder „*dormitio*“ Mariens wählten, spricht Notker von einer „*assumptio*“⁴⁵ und zeigt damit, daß der Festgegenstand nicht mit den für die anderen Heiligen zutreffenden Namen umschrieben werden kann.

An der Erklärung Notkers ist zu ersehen, daß ihm die Tatsache der leiblichen Himmelfahrt Mariens feststeht. Die theologische Begründung dieser Wahrheit bereitet ihm allerdings, wie sich deutlich zeigt, noch Schwierigkeiten. Er beginnt seine Darstellung mit dem wenig überzeugenden Bericht über Mariens Himmelfahrt aus dem „*liber miraculorum*“ des Gregor v. Tours. Die Tatsache, daß hier ein Autor der späten Karolingerzeit doch wieder auf einen apokryphen Bericht zurückgreift, um das Faktum der *assumptio corporalis* historisch zu begründen, könnte wie ein Rückschlag in der positiven Entwicklung auf eine theologische Bewältigung des Problems erscheinen. Aber Notker macht sich doch diesen apokryphen Bericht nicht zu eigen. Er erwähnt ihn am Anfang seiner Darlegung nur beiläufig „*ad utilitatem legentium*“⁴⁶. Das Hauptgewicht seiner Argumentation liegt doch wieder in theologischen Gedanken. Er bringt sogar in diesem Zusammenhang einen bisher noch nicht angeklungenen kritischen Gedanken, mit dem er sich zugleich von Gregors Auffassung absetzt und die Frage auf ein theologisches Feld überleitet. Er fragt nämlich, ob die Ausführungen über das historische Faktum der Himmelfahrt Mariens nicht der Autorität des Apostels Paulus widersprechen, der in 1. Kor. 15,20 erklärt, daß Christus als „*Erstling der Entschlafenen*“ auferweckt wurde und danach diejenigen folgen werden, „*die Christus angehören werden bei seiner Ankunft*“. Auf diese Einrede gibt er sich selbst zur Antwort: „*Man muß verstehen, daß sowohl diese besondere Aufnahme des Leibes der ehrwürdigen Gottesmutter Maria wie auch derjenigen, die nach allgemeinem Glauben mit Christus auferstanden und in den Himmel aufgestiegen sind, die Autorität des Apostels eher unterstützt als angreift; denn es ziemte sich, daß jener Leib, aus dem Gott Fleisch annehmen wollte, früher in den Himmel aufgenommen wurde, wie es auch unbezweifelbar feststeht, daß jene als Zeugen unserer wahren*

⁴³ Ado, Erzbischof v. Vienne († 875), verfaßte zwischen 850 und 860 ein ausführliches Martyrologium, das er in drei verschiedenen Rezensionen veröffentlichte. Es wurde später oft zum Vorbild gleichartiger Arbeiten genommen.

⁴⁴ Usuard war Mönch des Klosters St. Germain-des-Prés bei Paris († zwischen 869 und 877) und verfaßte im Auftrag Karls d. Kahlen zwischen 863 und 869 unter Benutzung vieler Vorgänger sein Martyrologium.

⁴⁵ A. a. O., 1141 B.

⁴⁶ Ebda., 1141 B.

Auferstehung und Himmelfahrt vorangegangen sind“⁴⁷. Notker plädiert hier also dafür, daß der paulinische Satz in 1. Kor. 15,20 die Annahme einer vorzeitigen leiblichen Verklärung Mariens genau so wenig ausschließt wie die Tatsache der schon erfolgten Auferstehung einiger Heiliger. Für dieses Privileg Mariens nennt er als entscheidenden Grund ihre wahre Gottesmutterchaft. Dieser einzigartige Vorzug macht eine außergewöhnliche, vorzeitige Verklärung Mariens konvenient, ohne daß durch diese Ausnahme die allgemeine Regel aufgehoben würde.

Der Verfasser kennzeichnet dieses sein Argument mit einem „decut“ und läßt es also als einen Konvenienzgrund erscheinen. Damit deutet er an, daß ein völlig durchschlagendes Argument nicht vorhanden sei. Dem entspricht auch der erklärende Zusatz, daß er das Problem in dieser Schrift nicht lösen und entscheiden wolle, wo doch die gelehrtesten Männer darüber stritten⁴⁸. Das besagt aber nicht, daß er seine positive Argumentation wieder zurücknehme. Er will sie nur nicht mit dem höchsten Sicherheitsgrad versehen. Deshalb gibt er auch noch einer weiteren Möglichkeit Raum und erklärt: für den Fall, daß der Leib Mariens auf Erden noch vorhanden sei, müsse man daran glauben, daß er zur „revelatio . . . ad destructionem Antichristi“⁴⁹ aufbewahrt werde. Auch in dieser Auffassung wird das Moment einer besonderen Privilegierung Mariens und ihrer Bedeutung in der Heilgeschichte noch erkennbar.

Stellt man die hier erörterten Zeugnisse der Karolingerzeit nebeneinander, so ergibt sich eine Linie mit einer deutlichen Klimax im Sinne einer immer klarer werdenden Anerkennung einer assumptio corporalis Mariens. Auch wenn diese positiven Ansätze zahlenmäßig gering waren und die Front des Agnostizismus, die sich berechtigterweise gegen eine falsche historische Lösung der Frage aufgetan hatte, noch nicht zu überwinden vermochte, so ist ihre Bedeutung doch nicht zu unterschätzen. Sie lassen zunächst erkennen, daß bereits eine breite religiöse Unterströmung des Glaubens an die Himmelfahrt Mariens vorhanden war, auch wenn es ihr an theologischer Klarheit mangelte. Das Anliegen der theologischen Begründung trat aber in diesen Zeugnissen schon deutlich hervor und führte zu einzelnen Argumenten, die später von der Mariologie (bes. im Ps.-Augustinus) aufgenommen und weiter ausgebaut wurden. Aber selbst die negativen Zeugnisse sind noch ganz ohne Belang. Ihnen gebührt das Verdienst, durch die Zurückdrängung der Apokryphen einen illegitimen Zweig des werdenden Dogmas beschnitten zu haben. Gerade durch das Mißtrauen gegenüber den unreinen historischen Quellen und durch das Eingeständnis des Fehlens von echten Zeugnissen für das Faktum der assumptio corporalis Mariens mußte lang-

⁴⁷ Ebda., 1142 A/B: „Sciendum quia vel haec specialis assumptio corporis venerandae Genitricis Dei Mariae, vel eorum qui cum Domino resurrexisse leguntur et in caelum ascendisse creduntur, apostolicam auctoritatem magis adiuvant quam impugnant. Quoniam et corpus illud, de quo Deus incorporari voluit, citius in coelum sublevari decuit, et illos verae resurrectionis et ascensionis nostrae testes praeisse procul dubio constat“.

⁴⁸ Ebda., 1142 B: „De quibus quia doctissimi tractatores videntur inter se dissidere, non est meum in tam brevi opusculo definire“.

⁴⁹ Ebda., 1142 B.

sam das Gespür dafür wachsen, daß die Frage nach der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter überhaupt nicht mit den Mitteln der Historik zu lösen war. Aus dieser Haltung resultierte mit der Zeit ein heilsamer Zwang, nach einer anderen Lösung zu suchen und die Begründung der geahnten Wahrheit auf einem „inneren“ Wege, d. h. mit theologisch-dogmatischen Mitteln zu erarbeiten. Damit war zwar noch nicht ein positiver Weg gefunden, aber doch ein falscher Weg versperrt und als ungangbar erkannt. In der Dogmengeschichte darf es aber genauso wie in der Geschichte des Geistes schon als ein positiver Beitrag für die Entwicklung eines Gedankens gewertet werden, wenn falsche Lösungen als solche entlarvt und als unannehmbar erkannt werden. Das taten die Agnostiker unter den karolingischen Theologen. Sie bereiteten damit wenigstens indirekt die theologische Orientierung des Problems vor, die dann mit Paulus Diaconus, Hinkmar und Notker einsetzte und später von Ps.-Augustin zur Vollendung gebracht wurde.

Der geistliche Verwandtenkreis der heiligen Hedwig - ein Band zwischen Ost und West

Schluß

Dr. Joseph Gottschalk/Fulda

II. Äbte und Äbtissinnen aus andechsischem Geblüt

1. Heinrich von Andechs, Abt von Millstatt 1166–1186(?).

1166 wurde der Admonter Mönch Heinrich zum Abt von Millstatt in Kärnten gewählt; er besaß 12 Huben, die ihm sein Vater Poppo I. von Andechs 1147 geschenkt hatte. Heinrich ist der Erbauer der berühmten romanischen Stiftskirche von Millstatt. Seine Mutter Chuniza von Giech begrub er daselbst; ihr Grabstein ist heute in den Fußboden der Siebenhirterkapelle eingelassen. Als der Admonter Abt Liutold 1171 gestorben war, wünschte sich ein Teil der Mönche Heinrich als Abt; er verblieb jedoch in Millstatt, wo er am 6. April 1177 zum letzten Male genannt wird. Sein Todestag ist der 1. Februar, das Todesjahr (1186?) ungewiß³⁵.

2. Agnes von Wolfratshausen, Äbtissin von Neuburg an der Donau (nach 1165).

3. Die sel. Mechtild von Andechs, Äbtissin von Edelstetten und Vorsteherin in Dießen († 1160), Großtante der hl. Hedwig.

³⁵ Seine Biographie bei E. Weinzierl-Fischer, *Geschichte des Benediktinerklosters Millstatt in Kärnten. Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie* Bd. 33 (1951), S. 110.

4. Die sel. Euphemia von Andechs, Äbtissin von Altomünster († 1180), Großtante der hl. Hedwig.
5. Mechtild von Andechs, Äbtissin von Kitzingen (1214–1254), Schwester der hl. Hedwig.
6. Gertrud von Schlesien, Äbtissin von Trebnitz (1218?–1268), Hedwigs Tochter.
7. Die sel. Gertrud von Thüringen, Äbtissin von Altenberg bei Wetzlar (1248–1297), Hedwigs Großnichte.

III. Mit den Andechsern und Wettinern verwandte Bischöfe

1. Hartwig von Sponheim-Lavant, Bischof von Regensburg 1155–1164.

Seine Kusine Sophie war mit Berthold IV. von Andechs († 1151) verheiratet. Sophie († 1218), die Tochter Berthold V. von Andechs, wurde die Gemahlin des Grafen Popo VI. von Henneberg († 1190); dieser hatte drei Onkel, die auf Bischofsstühle gelangt sind³⁶.

2. Günther von Henneberg, Bischof von Speyer 1146–1161.
3. Otto von Henneberg, Bischof von Speyer 1190–1200.
4. Gebhard von Henneberg, Bischof von Würzburg 1150–1159.

5. Reinhard von Abensberg, Bischof von Würzburg 1171–1186.

Seine Mutter Mechtild war eine Tochter des Grafen Dedo IV. von Wettin³⁷. Aus diesem Hause stammt Agnes, die Gattin Berthold VI. von Andechs.

Adelheid von Dießen († 1126) hatte Berengar II. von Sulzbach († 1125) geheiratet; dadurch waren die Andechser mit den Sulzbachern verwandt. Sophie, die Erbin der Sulzbacher Güter, ehelichte Gerhard I. von Kreglingen, Hirschberg und Tollenstein. Seit langem besaßen die Grafen von Hirschberg, deren Stammsitz im Nordosten von Eichstätt lag, die Vogtei über das Bistum; deshalb finden wir mehrere Angehörige dieses Geschlechts auf dem Eichstätter Bischofsstuhl³⁸.

6. Otto von Hirschberg, Bischof von Eichstätt 1182–1195.

³⁶ Posse, *a.a.O.*, Bd. 3 (1908) S. 118/119; Fr. X. Remling, *Geschichte der Bischöfe zu Speyer*, Bd. 1 (1852) S. 380–397 und 415–420.

³⁷ Die Stammtafel der Wettiner bei Isenburg, *a.a.O.*, Bd. 1 (1953) Tafel 42; über Reinhard von Abensberg siehe Joh. Simon, *Stand und Herkunft der Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz im Mittelalter* (1908) S. 59.

³⁸ Simon, *a.a.O.*, S. 52.

Berthold IV. von Andechs († 1151.)
⊞ 1) Sophie v. Krain
2) Kunigunde v. Vormbach

sel. Mechthild († 1160)
Äbt. v. Edelstetten

sel. Euphemia († 1180)
Äbt. v. Altomünster

Poppo v. Andechs († 1148)
⊞ 1139 Kunigunde v. Giech

Gisela v. Andechs
⊞ Diepold v. Berg († vor 1165)

Berthold V. v. Andechs († 1188)
⊞ Hedwig († 1174), Tochter
des Pfalzgr. Otto IV. v. Bayern

Otto v. Andechs
B. v. Bamberg 1177—96

Heinrich v. Andechs
Abt von Millstatt 1166—86(?)

Diepold v. Berg
B. v. Passau
1172—90

Mangold
B. v. Passau
1206—15

Heinrich
B. v. Passau 1169—71
B. v. Würzburg
1191—97

Otto
B. v. Freising
1184—1220

Sophie v. Andechs († 1218)
⊞ Poppo VI. v. Henneberg († 1190)

Kunigunde v. Andechs
⊞ Eberhard III. v. Eberstein († 1218)

Berthold VI. v. Andechs († 1204)
⊞ Agnes v. Rochlitz († 1195)

Poppo v. Andechs
B. v. Bamberg 1237—42

Kunigunde v. Henneberg
(† 1258)
⊞ 1240 Albrecht I.
v. Hohenlohe († 1269)

Berthold VII. v. Henneberg
(† 1245)
⊞ 1) Elisabeth v. Wildberg
2) Jutta v. Thüringen

Hedwig v. Eberstein
⊞ Ruprecht I., Raugraf

Konrad
B. v. Speyer
1237—45

Berthold († 1258)
z. B. v. Würzburg
1246 gewählt

Konrad d. Jüngere
Abt v. Klingenmünster
1239

Agnes († nach 1251)
⊞ Friedrich II.
v. Leiningen-Saarbrücken
(† 1237)

HL. Hedwig († 1243)
⊞ Heinrich I.
(† 1238)
Hz. v. Schlesien

Edbert
B. v. Bamberg
1203—37

Berthold
Patr. v. Aquileja
1218—51

Mechthild
Äbt. v. Kitzingen
1215—54

Gertrud († 1213)
⊞ Andreas II.
(† 1235)
Kg. v. Ungarn

Gottfried II. v. Hohenlohe
(1290)
⊞ Elisabeth v. Nürnberg
(1288)

Berthold v. Henneberg
(† 1312)
B. v. Würzburg
1265—74(?)

Heinrich I. († 1261)
Raugraf
⊞ Agnes
v. Saarbrücken

Gerhard
(† 1293)
z. B. v. Worms
1292 gewählt

Eberhard
B. v. Worms
1258—77

Friedrich
B. v. Worms
1277—83

Heinrich
v. Leiningen
B. v. Speyer
1245—72

Berthold
B. v. Bamberg
1257—85

Friedrich III.
(† 1287)
⊞ Adelheid
v. Kyburg

Elisabeth
(† vor 1296)
⊞ Werner v.
Bolanden

Heinrich II. († 1241)
Hz. v. Schlesien
⊞ Anna v. Böhmen
(† 1265)

Gertrud
Äbt. v. Trebnitz
1218(?)—68

hl. Elisabeth († 1291)
⊞ Ludwig IV. v. Thür.
(† 1227)

Bela IV. († 1270)
Kg. v. Ungarn
⊞ 1218 Maria Laskaris

Albrecht II. v. Hohenlohe
(† 1312)
⊞ Adelheid v. Ottingen

Gottfried v. Hohenlohe
B. v. Würzburg 1314—22

Emich
B. v. Worms
1293—99

Friedrich IV. v. Leinig.
(† 1316)
⊞ Johanna v. Spon-
heim-Kreuznach

Emich v. Leiningen
B. v. Speyer
1314—28

Friedrich v. Bolanden
B. v. Speyer
1272—1302

Konrad v. Sagan
(† 1273/74)
z. B. v. Passau
1248 gewählt

Konrad II. v. Sagan
(† 1304)
z. Patr. v. Aquileja
1299 gewählt,
Dompropst in Breslau

Wladislaus
Erzb. v. Salzburg
1265—70

Gertrud
Äbt. v. Altenberg
1248—97

Stephan V.
(† 1272)
⊞ Elisabeth
v. Kumanien

Maria († 1223)
⊞ 1270 Karl II.
(† 1309)
Kg. v. Neapel

hl. Ludwig
(† 1297)
Franziskaner
Erzb. v. Toulouse

7. Hartwig von Hirschberg, Bischof von Eichstätt 1195—1223.

Er war seinem Onkel auf dem Bischofsstuhle gefolgt. König Philipp von Schwaben nannte ihn in der großen Privilegienstiftung für Eichstätt vom 14. September 1199 seinen Blutsverwandten; die beiderseitigen Ahnfrauen Judith und Mathilde aus dem Welfenhouse waren Schwestern³⁹.

8. Heinrich von Saarbrücken, Bischof von Worms 1217—1234.

Friedrich II. von Leiningen († 1237) aus Saarbrückischem Stamm hatte einen Bruder Heinrich († 1234), der seit 1194 Dompropst von Worms und seit 1200 zugleich Abt von Lorsch war. Seit 1217 bekleidete er die Bischofswürde in Worms⁴⁰. Durch seine Gattin Agnes besaß Friedrich II. von Leiningen die Verbindung mit den Andechsern.

9. Philipp von Heinsberg, Erzbischof von Köln 1167—1191.

St. Hedwigs Großmutter mütterlicherseits war Mathilde von Heinsberg; deren Bruder Philipp, von 1167—91 Erzbischof von Köln, spielte in der Reichspolitik eine bedeutende Rolle. Das Geschlecht Heinsberg saß an der Roer nördlich von Aachen in der Diözese Lüttich⁴¹. „Philipp von Heinsberg war, wenn auch nur von mittelgroßer Statur, doch von imponierendem und schönem Äußeren“⁴². Mit diesem Reichskanzler sind nicht nur seine Wettiner Verwandten öfters zusammen gewesen, sondern auch die Andechser. Bischof Otto II. von Bamberg, der wahrscheinlich St. Hedwig getraut hat, traf Philipp von Heinsberg 1177 beim Friedensschluß zu Venedig, 1179 auf dem 3. Laterankonzil, 1188 auf dem Reichstag zu Nürnberg und 1191 bei der Kaiserkrönung Heinrich VI. in Rom⁴³.

10. Wilhelm von Champagne, Erzbischof von Reims 1176—1202, Kardinal.

Dieser Sohn des Grafen Theobald IV. von der Champagne hatte in Paris unter Petrus Lombardus studiert. 1165 wurde er zum Bischof von Chartres gewählt, dessen Verwaltung er behielt, als er 1167 als Erzbischof nach Sens ging. Seit 1176 war er Erzbischof von Reims, seit 1179 Kardinal. Er ist am 7. September 1202 zu Laon gestorben. Dieser in Frankreich sehr einflußreiche Mann war der Onkel des Königs Philipp II. Augustus von Frankreich, der in 3. Ehe Agnes von Andechs geheiratet

³⁹ J. Sax, *Geschichte des Hochstiftes und der Stadt Eichstätt*, Neuauflage von Bleicher (1927), S. 82.

⁴⁰ Simon, *a.a.O.*, S. 19.

⁴¹ Stammtafel bei Isenburg, *a.a.O.*, Bd. 2 (1933), Tafel 2; W. Pelster, *Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz im Mittelalter* (1909) S. 11; R. Haass, *Einführung in die Kölnische Kirchengeschichte* (1945) S. 35—36.

⁴² A. Peters, *Die Reichspolitik des Erzbischofs Philipp von Köln*, Phil. Diss., Marburg 1899, S. 11.

⁴³ Das Itinerar Ottos bietet Looshorn, *a.a.O.*, Bd. 2,2 S. 515—575, das Philipps ergibt sich aus H. Hecker, *Regesten des Erzbischofs Philipp I. von Köln und ungedruckte Urkunden desselben. Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins*, Bd. 22 (1886) S. 169—258.

hatte. Auch ihr Bruder Otto I. von Andechs war durch seine Gattin mit den Grafen von Champagne verbunden⁴⁴.

11. Der hl. Albert von Löwen, Bischof von Lüttich 1191–1192, Kardinal.

Seine Verwandtschaft mit den Andechsen geht auf Adelheid zurück, eine Kusine des Berthold IV. von Andechs. Albert, der Sohn des Herzogs Gottfried III. von Brabant und seiner Gemahlin Margarete von Limburg, ist spätestens 1166 geboren. Die große Mehrheit des Kapitels von Lüttich wählte ihn, da er die Gunst von Klerus und Volk besaß, 1191 zum Bischof; doch konnte er sich gegen Kaiser Heinrich VI. nicht durchsetzen, der das Bistum an Lothar von Hochstaden übertrug. Albert ging nach Rom, wo Papst Coelestin III. seine Wahl zum Bischof von Lüttich bestätigte und ihm die Kardinalswürde verlieh. Er blieb in Reims, wo ihn drei deutsche Ritter am 24. November 1192 ermordeten; als Anstifter sah das Volk den Kaiser und den von ihm eingesetzten Bischof von Lüttich an. Im Martyrologium wird Alberts am 21. November als Märtyrer gedacht⁴⁵. Die Nachricht von diesem Mord an einem Kardinal verzeichnet auch die Chronik des Klosters Petersberg bei Halle, in welchem der Stammvater der Wettiner, Konrad der Große, begraben liegt⁴⁶.

12. Konrad von Wittelsbach, Erzbischof von Mainz 1161–1165 und 1183–1200, Erzbischof von Salzburg 1177–1183, Kardinal.

Berthold V. von Andechs hatte 1152/53 Hedwig geheiratet, die Tochter des Herzogs Otto IV. von Bayern. Deren Bruder war der spätere Kardinal Konrad von Wittelsbach. Nach seiner Studienzeit in Paris gelangte er durch Friedrich Barbarossa auf den Erzbischofsstuhl von Mainz; der Kaiser setzte ihn jedoch ab, als er zu Papst Alexander III. hielt; letzteren begleitete er über Frankreich und Sizilien nach Rom. Alexander ernannte ihn 1165 zum Kardinal. Als Päpstlicher Legat war Konrad mehrfach in Süddeutschland tätig, wurde 1177 Erzbischof von Salzburg und erhielt im November 1183 Mainz zurück. In Ungarn bestimmte er Emerich, seinen Bruder Andreas — Gemahl der Gertrud von Andechs —, als König anzuerkennen⁴⁷.

⁴⁴ J. M. Brixius, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1130–1181*, Phil. Diss., Straßburg 1912, S. 67; Seine Zeit behandelt A. Cartellieri, *Philipp II. August, König von Frankreich*, 4 Bände (1899–1922).

⁴⁵ Eine gute Biographie enthält E. de Moreau, *Histoire de l'église en Belgique*, Bd. 3 (Brüssel 1945) S. 79–94. Auf Tafel IX ist der Schädel des Heiligen abgebildet; die kurz nach seinem Tode verfaßte *Vita Alberti* ist in den *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* Bd. 25 (1880) S. 135–168 herausgegeben. Die politischen Zusammenhänge und Folgen dieses Bischofsmordes behandelt Hauck, *a.a.O.*, Bd. 4, S. 693 f.

⁴⁶ *Chronicon Montis Sereni. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Bd. 23, S. 163.

⁴⁷ Brixius, *a.a.O.*, S. 63; *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6 (1934) Sp. 157.

13. Konrad aus dem Hause der Wildgrafen, Bischof von Freising 1258–1279.

Otto von Wittelsbach, ein Bruder des eben genannten Kardinals Konrad besaß eine Tochter Agnes († nach 1219), die zuerst den Wildgrafen Gerhard I. ehelichte, dann den Grafen Albrecht von Eberstein. Des Wildgrafen Sohn Konrad II. († 1263) nahm Gisela zur Frau, die Tochter des Grafen Simon II. von Saarbrücken und der Luccardis von Leiningen. Aus dieser Ehe des Wildgrafen Konrad II. gingen zwei Söhne hervor, die zu Bischöfen aufstiegen: Konrad und Gerhard. Konrad ist 1257 als Propst zu Isny genannt; von 1258–79 war er Bischof von Freising. Der verwandtschaftlichen Beziehungen war man sich wohl bewußt; denn nur auf die Bitten seines „Onkels“ hin, des Bamberger Bischofs Berthold von Leiningen, hat Bischof Konrad 1274 den Bambergern gestattet, Sammlungen für ihren Dom im Bistum Freising zu halten⁴⁸.

14. Gerhard aus dem Hause der Wildgrafen, Erzbischof von Mainz 1251–1259.

Zunächst war er Domherr in Köln. Den Mainzer Erzstuhl verdankt er vor allem dem Päpstlichen Legaten Hugo von S. Sabina. Als erster Kurfürst von Mainz nahm er an einer deutschen Königswahl teil⁴⁹.

15. Heinrich von Geroldseck, Bischof von Straßburg 1263–1273.

Vor seiner Bischofswahl war er Dompropst zu Bamberg. Ihn bezeichnete der aus Andechser Geblüt stammende Berthold von Leiningen als seinen Onkel; der Vater Heinrichs, Burkard IV. von Geroldseck (am Wasichen, in den Vogesen), war nämlich mit einer Tochter Simons II. von Saarbrücken verheiratet⁵⁰.

16. Dietrich II. von Wettin, Bischof von Naumburg 1243–1272.

Die Mutter der hl. Hedwig hatte zum Cousin den Markgrafen Dietrich II. (der Bedrängte). Drei seiner Söhne widmeten sich dem geistlichen Stande; Konrad wurde Mönch in Erfurt, Heinrich († 1259) Dompropst in Meißen und Dietrich Bischof von Naumburg. Schon 1226 war Dietrich Domherr in Naumburg, von 1234–1243 Dompropst daselbst. Seine Bischofswahl liegt vor dem 5. Juni 1243; die Bischofsweihe empfing er 1245. Ein Grabmal des am 22. September 1272 Verstorbenen ist nicht erhalten. Gewiß war er keine überlegene Persönlichkeit, kein Gelehrter oder Politiker, aber fromm und kirchlich gesinnt. Ihm kommt das Verdienst zu, den in der Kunstgeschichte mit Recht so berühmten Westchor des Naumburger Domes erbaut zu haben. Die einzigartigen Stifterfiguren sind nicht nur eine Erinnerung an die Gründer

⁴⁸ Möller, *a.a.O.*, Tafel XV: *Wildgrafen*; Strzewitzek, *a.a.O.*, S. 246–248; von Reitzenstein, *a.a.O.*, S. 151 f.

⁴⁹ Hauck, *a.a.O.*, Bd. 5, S. 11 und 1137.

⁵⁰ Möller, *a.a.O.*, Tafel VI.

des Domes und die eigenen Wettiner Vorfahren, sondern stehen zugleich stellvertretend für alle Wohltäter der Naumburger Kirche im Westchor ⁵¹.

17. Wichmann, Erzbischof von Magdeburg 1152–1192.

Seine Mutter Mathilde war die Schwester Konrad des Großen († 1157), des Stammvaters der verschiedenen Wettiner Linien. Wichmann gehört zu den bedeutendsten Männern seiner Zeit und hat für das Siedelwerk im Osten Entscheidendes geleistet ⁵². Ihn finden wir zusammen mit Berthold V. von Andechs in Regensburg als Zeugen für eine Urkunde des Kaisers Friedrich Barbarossa, desgleichen im Mai 1173 ⁵³. Wie die um 1300 verfaßte „Genealogie der hl. Hedwig“ zeigt, war man sich in Schlesien gerade der verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Wettinern bewußt, verständlich aus der territorialen Nachbarschaft ⁵⁴.

18. Jaroslaus, Herzog von Schlesien, Bischof von Breslau 1198 bis 1201.

St. Hedwig war mit Herzog Heinrich I. von Schlesien vermählt, dem Sohne Boleslaus I. Letzterer hatte aus seiner ersten Ehe mit der Russin Wenzlawa einen Sohn Jaroslaus, während Heinrich I. aus der zweiten Ehe mit Adelheid von Sulzbach hervorgegangen war. Jaroslaus ist also der Stiefbruder von Hedwigs Gemahl. Ein Familienzwist zwischen Jaroslaus und seinem Vater Boleslaus wurde dadurch beigelegt, daß Jaroslaus das Oppelner Land erhielt und Bischof von Breslau wurde. Eine Gedächtnismünze hält diesen Friedensschluß fest; sie zeigt beide Männer verbunden durch einen Palmenzweig unter einem Tor ⁵⁵; beide sind 1201 gestorben. Da St. Hedwig vielleicht 1186 nach Schlesien gekommen ist, hat sie Jaroslaus sicherlich kennengelernt.

⁵¹ Aus der Fülle der Literatur über den Naumburger Westchor seien genannt H. Küas, *Die Naumburger Werkstatt* (1937); E. Lippelt, *Das Geheimnis des Naumburger Meisters*. Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft 1938, S. 232–251; P. Metz, *Der Stifterchor des Naumburger Domes* (1947); P. Hinz, *Der Naumburger Meister. Ein protestantischer Mensch des 13. Jahrhunderts*, (1951); K. Goldammer, *Der Naumburger Meister und die Häretiker. Eine Studie zur geistesgeschichtlichen Einordnung der Naumburger Westlitter-Plastiken, zur Abendmahlsikonographie und zum Einfluß der Häresie auf die mittelalterliche Kirchenkunst*. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 64 (1952/53) S. 94–136; W. Schlesinger, *Meißner Dom und Naumburger Westchor. Ihre Bildwerke in geschichtlicher Betrachtung*. Archiv für Kulturgeschichte, Beiheft 2 (1952); A. Stange und A. Fries, *Idee und Gestalt des Naumburger Westchores*. Trierer Theologische Studien, Bd. 6 (1955) bieten S. 46–52 eine Biographie Dietrichs II. und S. 53–60 Wesentliches zur geistigen Persönlichkeit Dietrichs.

⁵² *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10 (1938) Sp. 860.

⁵³ K. F. Stumpf-Brentano, *Die Reichskanzler*, Bd. 3 (1865/81) Nr. 120 und 154.

⁵⁴ *Scriptores rerum Silesiacarum*, Bd. 2 (1839) S. 105–114.

⁵⁵ Mit Abbildung bei J. Gottschalk, *Die oberschlesischen Piastenherzöge im 12. und 13. Jahrhundert* (1931) S. 13.

Der auf Grund langjähriger Forschungen eben nachgewiesene „geistliche Verwandtenkreis der hl. Hedwig“ ist staunenswert umfangreich. 22 Bischöfe, 1 Abt und 6 Äbtissinnen trugen Andechser Blut in sich, 18 weitere Bischöfe waren mit Hedwig verwandt. Uns Heutigen mögen diese verwandtschaftlichen Beziehungen bisweilen zu weit zurück liegen, aber das Mittelalter wußte um sie und besaß ein ausgesprochenes Sippengefühl; gingen doch die kirchlichen Ehehindernisse bei Blutsverwandtschaft wie bei Schwägerschaft bis in den 7. Grad zurück; erst Innozenz III. beschränkte dieses ausgedehnte Eheverbot auf 4 Grade.

Ob man 1190 oder 1203, 1237 oder 1245 als Stichjahr wählt, jedesmal finden wir 3 oder 4 Angehörige bzw. Verwandte des Hauses Andechs auf Bischofsstühlen. Das bedeutete eine politische wie wirtschaftliche Stärkung der Hausmacht, weil die Bischöfe im 13. Jahrhundert zu Reichsfürsten aufrückten. Auf diese Weise erlangten alle Brüder Hedwigs den höchsten Rang im Reiche: Otto als Pfalzgraf von Burgund, Heinrich als Markgraf von Istrien, Berthold als Patriarch von Aquileja und Ekbert als Bischof von Bamberg. Sie haben St. Hedwig auch nach deren Heirat nicht aus dem Blick verloren. Ekbert und sein Onkel Poppo besuchten sie 1203 in Schlesien; 1208 sollte Hedwigs Tochter mit Otto von Wittelsbach verlobt werden; die aus Bamberg nach Trebnitz übersiedelten Zisterzienserinnen verbanden ebenfalls West und Ost. 1260 heiratete Hedwigs Urenkelin Anna nach Oberbayern und die Urenkelin Agnes nach Württemberg; 1265 ging ihr Enkel Wladislaus als Erzbischof nach Salzburg ⁵⁶. Andererseits stehen Hedwigs Vater Berthold und Hedwigs Schwester Gertrud von Ungarn im Totenbuch des schlesischen Zisterzienserklosters Leubus ⁵⁷. Wahrscheinlich sind durch die Andechser auch Künstler nach dem Osten empfohlen worden. Man sollte jedenfalls die Bedeutung dieses „geistlichen Verwandtenkreises“ im Leben und Wirken Hedwigs nicht unbeachtet lassen; das reiche heimische Erbe der Heiligen hat im Osten reiche Früchte getragen.

⁵⁶ Isenburg, *a.a.O.*, Bd. 1, Tafel 191.

⁵⁷ *Monumenta Lubenia*, herausgeg. von W. Wattenbach (1861) S. 36 und 50.

Mitteilung

Breslauer Doktordissertationen (1895–1907):

Da durch den Verlust Breslaus und infolge der Zerstörung vieler Bibliotheken Deutschlands gerade schlesische wissenschaftliche Publikationen besonders selten geworden sind, hoffe ich durch einen kurzen Bibliotheksbericht aus Rom etwaigen Interessenten einen kleinen Dienst zu erweisen.

Unter den Bücherbeständen des Dominikanerklosters Graz (Steiermark) wurden durch Jahrzehnte Kleinschriften aus dem Nachlaß des Prälaten Ernst Commer und des Dominikanerbischofs Thomas Esser uneingereiht aufbewahrt. Am 1. No-

vember 1944 wurde das Kloster durch Bomben zerstört. Die in den Notjahren nach 1946 neu-gebaute Bibliothek erwies sich als zu klein, um alle Reste der aus dem Schutte geborgenen Büchersammlung aufzunehmen. Im Sommer 1956 erwarb ich die uneingereihten Kleinschriften für das „Angelicum“ zu Rom. Bei der Sichtung konnte ich eine Reihe Breslauer Dissertationen zusammenstellen, die heute wohl gesucht sein mögen. Es handelt sich durchwegs um Stücke aus dem Nachlasse Commer. Ernst Commer, geb. 1847 in Berlin, nach Rechtsstudien in Berlin-Bonn-Göttingen und theol. Studien in Tübingen-Würzburg-

Rom, war Dozent theologischer Fächer (meist im Auslande) und wurde 1888 Ordinarius der Dogmatik in Breslau, wo er den Lehrstuhl bis zu seiner Berufung an die Wiener Universität (1900) innehatte. Seit 1911 im Ruhestand, starb Commer 1928 in Graz.

Die Doktorthesen, zum Teil mit handschriftlichen Widmungen an Commer, stammen also aus dessen Breslauer Lehrperiode, bzw. aus der Zeit unmittelbar nach dieser.

Von den 81 bibliographischen Einheiten aus den Jahren 1895–1907 sind 39 (naturwissenschaftlichen Inhalts) der philos. Fakultät „vor-

gelegt“, 34 der juristischen und 8 der medizinischen. Das Jahrgangsverhältnis ergibt folgendes Bild: 1895 : 3, 1896 : 12, 1897 : 13, 1898 : 14, 1899 : 19, 1900 : 18, 1904 : 1, 1907 : 1. Abgesehen vom wissenschaftlich vielfach überholten Inhalt der Arbeiten und von ihrer bibliographischen Bedeutung sind sie wohl am meisten wegen der biographischen Notizen („Lebenslauf“) für deutsche Biographie und Familiengeschichte wertvoll.

J. A. Scherzer, O. P.

Bibliothekar der Päpstlichen Hochschule „Angelicum“ — Rom.

Besprechungen

Liener, Josef, **Leben aus Verantwortung**, Herder Wien 1957. 351 Seiten DM 14,80.

Wer etwa in der Oberstufe der höheren Schulen den allgemeinen Teil der katholischen Sittlichkeitslehre durcharbeiten hat, weiß das vorliegende Werk recht zu schätzen. Viel Geschick gehört dazu, um die weithin moralphilosophischen Fragen begrifflich sauber und gleichzeitig ansprechend und lebensnah darzustellen, daß der Schüler das christliche Ethos nicht nur mühselig begreift, sondern daß er auch seiner Lebenswerte und Strahlungskraft innowerde. Im vorliegenden Werk hat V. auf dem Boden und in den Kategorien der traditionellen Moralthologie ein Wagnis unternommen, das Anerkennung verdient. Er bietet den Stoff in 20 gut untergegliederten Hauptstücken für Zwecke der Predigt und des Vortrages dar. Die Eignung für den Unterricht an höheren Schulen und für Unterweisung zur Erlangung der *missio canonica* ist ebenso unbestritten. Das Werk bietet ein zusammenhängendes, übersichtliches System, stellt sich den Problemen, ohne sich — dankenswerter Weise — in Einzelheiten zu verlieren. Inhaltlich atmet es den Geist christlicher Freiheit. („Vor Gott und dem Gewissen gilt der Sinn, nicht der bloße Buchstabe des Gesetzes“). Das Phänomen des Gewissens kommt in 4 umfassenden Kapiteln zu Worte, dabei hält der Verfasser eine gesunde Mitte zwischen einem extrem intellektualistischen und einseitig voluntaristischen Verständnis des Gewissens. Die Ausführungen über das irrige Gewissen, die Einstellung gegenüber den Irrenden sind besonders aktuell. Gern hätte man bei der Behandlung der Quellen der Moralität oder der Vorstellung des Gesetzes bzw. des Gewissens etwas über die heute immer wieder genannte und geübte „Situationsethik“, die das hl. Offizium in aller Form abgelehnt hat, gehört. Die Erhebung des Hauptgebotes der Liebe zum Kern- und Sterngebot, d. h. zum Moralprinzip, hätte die Fülle des Stoffes noch einheitlicher zusammengefügt. Alles in allem: Ein kühnes, ver-

dienstvolles Werk im Dienste der Glaubensverkündigung, das auch dem Wissenschaftler hilft, seine abstrakten Kenntnisse in gängige Alltagsmünze umzuprägen.

Franz Scholz

Jores, Arthur, **Der Mensch und seine Krankheit**, Klettverlag, Stuttgart 1956. 167 Seiten.

Der Titel verrät die vom Standpunkt der traditionellen rein naturwissenschaftlichen Medizin aus revolutionäre Grundeinstellung des Autors, der seine Thesen als Bahnbrecher einer neuen, am Menschen orientierten Medizin entwickelt. Es gibt Krankheiten, die der Mensch mit den Tieren, besonders den höher organisierten Säugetieren gemeinsam hat, vor allem parasitäre und infektiöse Krankheiten. Darüber hinaus gibt es aber auch eigentümlich menschliche Erkrankungen, die das Tier nicht kennt. Diese müssen, so schließt der Autor u. E. mit vollem Recht, ihren Grund in dem haben, was der Mensch dem Tier voraus hat, nämlich in der Seele. Der naturwissenschaftlichen Schulmedizin ist dieser Unterschied natürlich unbekannt, ja innerlich unmöglich. Sie betrachtet den Menschen als besonders geartetes Säugetier. Demgemäß hat sie auch in der Bekämpfung der dem Menschen mit den Tieren gemeinsamen Krankheiten erstaunenswerte Erfolge zu verbuchen, um aber bei der kausalen Heilung der spezifisch menschlichen Krankheiten ebenso zu scheitern, d. h. über eine reine Symptombehandlung nicht hinauszukommen. Sie mußte versagen, weil sich das Menschenwesen eben von rein naturwissenschaftlichen Methoden nicht fassen läßt. Nach dem Modell des höherentwickelten Säugetieres lassen sich eben die eigentümlich menschlichen Erkrankungen nicht erkennen und noch weniger heilen. Voraussetzung für die Heilung dieser uns heute plagenden menschlichen Krankheiten ist ein adäquates Bild vom Menschen selbst. An ihm und vor allem seiner Psyche, Seele, muß sich der Arzt orientieren. Denn sie hat die Führerstellung! Im Namen eines bisher verkannten Menschentums

fordert V. eine neue auf den Menschen eingestellte Medizin. Die Psychotherapie ist die Methode, die diese Krankheiten kausal heilen kann.

Der Philosoph und Theologe horcht begreiflicher Weise auf, wenn er aus ärztlichem Munde solche „ketzerische“ Bekenntnisse vernimmt. Die Ausführungen enttäuschen den Leser auch nicht in den folgenden Kapiteln. Zunächst wird die Sonderstellung des Menschen klar herausgearbeitet und ein Grundlebenstrieb ausfindig gemacht. J. sieht ihn in wesentlicher Übereinstimmung mit unseren Vorstellungen in „Der Erreichung eines höchstmöglichen funktionellen Lebensreichtums“. Man denkt unwillkürlich an die nüchterne scholastische Bestimmung vom vollkommensten Akt der höchsten Potenz in Hinblick auf den vollkommensten Gegenstand. Höchste Lebensbetätigung, nicht passives Genießen beglückt den Menschen und macht ihm sein Dasein erfüllt und liebenswert. Der Mensch hat diese Aufgabe in einer seinem Wesen entsprechenden Art als sittliches Wesen frei nach vorgegebenen Leitlinien zu erfüllen. Übereinstimmung mit ihnen, d. h. mit der Idee des Schöpfers bringt Gesundheit und Frieden. Dissonanz führt zur Krankheit. Krankheit bricht besonders aus, wenn der Mensch — sehr oft auf Grund in der Jugend erworbener Hemmungen — seine Wesenslage nicht voll entfalten kann. So erscheint die kausal psychogen bedingte Krankheit durchaus nicht als „Störung der Organfunktion“ oder als Organschädigung, wie die naturwissenschaftl. Medizin die Krankheit gelegentlich definiert hat. V. bietet eine neue Definition der von Gesundheit und Krankheit: „Gesund ist der Organismus, der über alle seine Möglichkeiten zur Selbstentfaltung verfügen kann, krank derjenige, der diese Möglichkeiten nicht voll zur Verfügung hat“ (142).

Im Hintergrund steht — und das ist vom theologischen Standpunkt aus das Entscheidende und Wertvolle — ein durchaus theonomes Menschenbild. Es steht dem Menschen nicht ungestraft frei „als Herr der Welt sein Leben zu seinem eigenen Nutzen und nach eigenem Gutdünken (zu)gestalten“ (143). „Nicht der Leib hat die Führung im menschlichen Leben, sondern die seelische Seite ist die Führungsinstanz“ — „Übereinstimmung zwischen dieser unbewußten Führung und dem in der Realität gelebten Leben führt zur inneren Harmonie. Von einem reifen Menschen sprechen wir dann, wenn er um diese Dinge weiß, und die Fähigkeit hat, auf seine innere Stimme zu lauschen. Von dieser inneren Führungsmacht hat die Medizin kaum etwas gewußt!“ (146). Mit der warnenden Stimme des Metaphysikers und des sorgenden Arztes weist er den autonomen Gegenwartsmenschen, der sich selbst gefährdet hat, auf die Heilung hin: Die Übereinstimmung mit der Ordnung Gottes: „Jeder Mensch sollte darum wissen, daß nicht er das Ziel seines Lebens gesetzt hat, sondern daß ihm dieses Ziel gesetzt worden ist und

daß er Pflicht und Verantwortung gegenüber diesem Ziele hat. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieses ... Ziel ein göttliches Gebot ist, dem freiwillig zu folgen der Mensch aufgerufen wurde. Diese Erkenntnis wird eine wichtige Folge haben: Die Selbstherrlichkeit des Menschen, der sich selbst zum Maß der Dinge machte, wird als falsch erkannt, und es wird wieder die Haltung der Demut und des Gehorsams den Ordnungen dieser Welt gegenüber gefordert“ (164). „Das ist es, was not tut“ (167). Bedeutet das einen neuen Strahl des Morgenrotes am Nachthimmel des festgefahrenen weltanschaulichen Positivismus der naturwissenschaftlichen Medizin? Wir hoffen es gern! Endlich wieder einmal ein Autor, der mit metaphysischem Blick *hinter* die Fülle der medizinischen Einzelerfahrungen schaut und seine Überzeugungen im Namen des Lebens und der medizinischen Wissenschaft auch mutig ausspricht. Nun scheinen dem Menschen für seine eigentümlichen Krankheiten endlich unvoreingenommene sachkundige Helfer zu erwachsen. Ergänzungsbedürftig erscheinen die Ausführungen über Krankheit und Sünde. Die *persönliche* Sünde als eine die seelische Gesundheit zersetzende Macht hätte stärkere Betonung verdient.

Franz Scholz

Quoika, Rudolf, **Die Musik der Deutschen in Böhmen und Mähren**. Verlag Merseburger Berlin, 1956. 161 S., 12,— DM.

Rudolf Quoika, der sich um die katholische Kirchenmusik des Sudetenlandes große Verdienste erworben hat, vielen als bedeutsamer Anreger aus den rührigen Kreisen zwischen liturgischer und Volksliedbewegung bekannt ist, sich als Komponist einen Namen gemacht hat und besonders als Erforscher des heimischen Orgelbaus hervortrat, ist der Verfasser eines Buches über die deutsche Musikkultur in Böhmen und Mähren, das mit Unterstützung des Adalbert Stifter-Vereins, München, erschien. Das lesenswerte Werk will vielen Zwecken dienen: dem Fachmann Einzelheiten verraten, dem Laien einen Überblick bieten. Kein Wunder, dem verständlichen Drange nach einer Art Bestandsaufnahme zu folgen, da die kulturelle Überlieferung einer ganzen Volksgruppe durch ihre Verbannung und Zerstreuung mit einem Schläge unterbrochen erscheint und sich somit dem Geschichtsschreiber als abgeschlossenes Ganzes zur Sichtung und dem Landsmann als verpflichtendes Erbe zur Überlieferung darstellt! Der Abfassung einer auf lückenlosen Bericht und vollständige Verarbeitung des Materials bedachten wissenschaftlichen Forschungsarbeit im strengen Sinne des Wortes lag nun freilich die Unzulänglichkeit vieler Quellen (v. a. in den böhmischen und mährischen Archiven, die bis 1945 kaum hinreichend erfaßt worden sind.) im Wege. Einer rein ideengeschichtlichen Abhandlung, die sich bewußt auf die religiösen, sozialen und ästhe-

tischen Grundstrukturen der deutschböhmisches und -mährischen Musikkultur beschränken könnte, um sie für weite geistig allgemein interessierte Kreise zu erhellen, widerstand dagegen die starke Neigung des Verfassers zum Aufzählen vieler fachlich bemerkenswerter Einzeldinge. Was so jenseits der beiden Pole geisteswissenschaftlicher Veröffentlichungen entstand, ist eine mit viel Liebe und Sachkenntnis geschriebene Chronik sudetendeutschen Musiklebens von den Anfängen bis zur Gegenwart, die wohl jeder mit großem Gewinn benützen mag. Das Buch beginnt mit Mitteilungen über die Pflege der deutschsprachigen Einstimmigkeit im böhmisch-mährischen Kirchenlied, Minnesang und Meistergesang, dem Volks- und Chorlied sowie der Spielmannsmusik seit dem Hochmittelalter. Daran schließt sich ein Abschnitt über die Chor- und Orgelkunst sowie die Kirchen- und Schulmusik vom Frühhumanismus bis zur Spätrenaissance. Es folgt eine eingehendere Darstellung der Barockmusik in Hof- und Stiftskapellen, Schloß- und Schultheatern. Besonders ausführlich behandelt dann der Verfasser die Musikpflege der letzten 200 Jahre. Eine Übersicht über das deutsche Musikleben in Böhmen und Mähren sowie ein Orts- und Personenregister beschließen das aufschlußreiche Werk. Man könnte vielleicht den Einleitungssatz Quoi-kas „Die Musik der Deutschen in Böhmen und Mähren ist zunächst deutsche Musik“ mißverstehen. Denn natürlich ist der deutsche Beitrag zur Musik im böhmisch-mährischen Raume vorallererst ein abendländischer Kulturzweig als christliche Kultmusik od. ständische Kunstübung - und später ein besonders lebendiger Bestandteil der quasi-mediterranen bedeutenden großösterreichischen Spätkultur. Die Landschafts- und Stammesgebundenheit der musischen Kräfte innerhalb eines größeren Kulturkreises mit einer religiösen Mitte spielt ja immer nur die untergeordnete Rolle einer individuellen Färbung der Einzelbeiträge zu einem alle Teile umschließenden Ganzen. Erst der romantische Kulturnationalismus der Herder-Schule setzt zu einer Zeit, da alle übergeordneten geistigen Ordnungen ins Wanken geraten sind, die blutsmäßige Bindung des Volkstums als poetischen Wert für Dichtung und Musik, „die irrationalste aller Künste“, und macht so den Nationalcharakter der Tonkunst zur häufig dominierenden Funktion ihrer ästhetischen Aussagequalitäten. Allein die sonstigen Ausführungen des Verfassers — besonders in dem wesentlichen Kapitel über die Hauptträger der „Mannheimer Stilrevolution“, den Deutschböhmen Stamitz und den Deutschmährer Richter, die gemeinsam mit tschechischen Mitgliedern der berühmten Hofkapelle als „Boemi“ in der Liste geführt und zu Wegbereitern der modernen europäischen Orchesterkultur und damit auch der klassischen Symphonie wurden — widerlegen diesen (bei Vertriebenen-Publikationen nicht immer ungerechtfertigten) Verdacht

einer verengten Grenzland-Optik vollkommen und verdienten daher auch als erfreuliches Zeugnis ressentimentloser Geschichtsbetrachtung gewürdigt zu werden.
Dr. W. Roscher

Jahrbuch der Schlesischen Kirche und Kirchengeschichte. Neue Folge Band 36 (1957). 186 Seit. Verlag der Schles. Ev. Zentralstelle in Ulm-Donau.

Wir freuen uns, daß auch der neueste Band des im Verlag der Schlesischen Evangelischen Zentralstelle in Ulm erscheinenden Jahrbuches hilft, die Heimat uns wenigsten geistigerweise zu erhalten und das Wissen um die Vergangenheit zu vertiefen. Schon der erste Beitrag von H. Eberlein über die schles. protestantische Erbauungsliteratur zeigt, wieviel Schlesien auf diesem zur Mitte des Religiösen führenden Gebiet geleistet hat. Es ist erfreulich, daß viele Gebete gleicherweise in der privaten katholischen, protestantischen und sogar sektiererischen Erbauungsliteratur zu finden sind, weil darin das große gemeinsame Erbe deutlich wird. Am Ende der sog. Gegenreformation hörte mit der Widerstandskraft auch die Schöpferkraft in den Herzen auf. Mit Recht verweist der Verfasser auf die herrliche Aufgabe, endlich die seit dem Jahre 1704 geforderte „Geschichte der schles. Gebetbücher“ zu schreiben; er betont, daß diese Forschungen ein gründliches Studium des Mittelalters und die Zusammenarbeit aller Konfessionen erfordern. Anerkennung verdient auch K. Müller für sein Lebensbild von Friedrich Staphylus, der 1512 in Osnabrück geboren ist, in Krakau, Padua und Wittenberg studiert hat, Theologieprofessor in Königsberg war, 1549 in Breslau die Tochter des Reformators Hess heiratete, 1552 katholisch wurde, in Neisse und dann in Ingolstadt wirkte. Hier spürt man ein ehrliches Bemühen um volle Objektivität. Beachtliches, völlig neues Material erschließt J. Grünwald für die lutherische schles. Presbyteriologie aus Kirchenbüchern, die durch Mikrofilme erhalten blieben. G. Jaekel erblickt in dem „Fall Schwiebus“ ein Beispiel brandenburgischer Toleranzpolitik. W. Schwarz macht auf den Nachlaß von August Hermann Francke in der Universitätsbibliothek Tübingen aufmerksam und gibt Hinweise auf die Verbindungen zwischen Halle und Schlesien um 1700. Die „Schlesier an der Universität Tübingen“ (H. Bartels) zeigen die alte Wanderlust unserer Landsleute. — Wir begrüßen die Erinnerung an den Vertrag von Alt-ranstadt 1707, durch den vor 250 Jahren Karl XII. von Schweden zum Retter des schles. Luthertums geworden ist, aber wir bedauern das unnötige Breittreten der Leiden während der sogenannten Gegenreformation, das keine neuen Erkenntnisse bringt. Cuius regio, eius religio, Pfarrzwang, Stollgebührenzwang usw. waren auf allen Seiten üblich und haben allen Betroffenen wehegetan. Vgl. Nik. Paulus, Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert (1911). Der Verfasser traut den Jesuiten zu viel zu, wenn er meint, daß die Habsburger

Kaiser „von den Jesuiten beherrscht waren“, und er irrt, wenn er schreibt, daß für die Jesuiten „der Grundsatz galt: „den Ketzern braucht man die Treue nicht zu halten.“ Haereticis non est servanda fides stammt aus den Dekretalen Gregors IX. (1227—41); es handelte sich damals um die Lösung des Feudalverhältnisses, um die Lehnstreue, die nicht mehr zu halten ist, weil sie auf einem zweiseitigen Vertrag beruhte. Falls der eine Partner, dem man sich versprochen hatte, zur Häresie abfiel, war ein substantieller Wandel eingetreten, der den Vertrag innerlich auflöste. — „Wendische Volksmythen“ erzählt G. Hultsch, während F. Schultze untersucht, wann und wie der Missionsgedanke die schles. Gemeinden erfaßt und wie das

schles. Kirchenlied dafür geworben hat; der Pietismus in der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts spielte dabei eine besondere Rolle. Ganz allgemein fällt auf, daß in mehreren Beiträgen die benutzte Literatur vor 1901 bzw. vor 1907 liegt, obwohl die Forschung in vielen Punkten weitergeführt worden ist und Schlesien nicht isoliert betrachtet werden darf. Die Monatsschrift „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht“ im Ernst-Klett-Verlag in Stuttgart bietet ganz ausgezeichnete Literaturberichte aus allen Sparten der Geschichte — auch Kirchengeschichte —, so daß man mit geringem Aufwand an Zeit und Geld stets „auf dem Laufenden“ bleiben kann.

Joseph Gottschalk

Herausgeber: Priesterreferat, (16) Königstein/Ts. — Schriftlfg.: Dr. Augustinus K. Huber O.Praem., Königstein/Ts. Druckerei der Pallottiner, Limburg/L.